

VOIR DIEU DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Les numéros correspondant à la pagination de la version imprimée sont placés entre crochets dans le texte et composés en gras.

JAN JOOSTEN
Ancien Testament

Les numéros correspondant à la pagination de la version imprimée sont placés entre crochets dans le texte et composés en gras.

Peut-on voir Dieu ? La question peut paraître absurde. « Personne n'a jamais vu Dieu », affirme l'évangile de Jean (Jn 1,18) – et cela nous semble l'évidence même. Le Dieu de la Bible est esprit, il est « immortel, *invisible*, seul Dieu » (1 Tm 1,17). On ne peut pas le voir. Si Jésus annonce : « Heureux ceux qui ont le cœur pur, car *ils verront Dieu* ! », c'est qu'il emprunte une façon de parler, une métaphore¹.

Dans l'Ancien Testament, cependant, les choses ne sont pas si simples. Il est vrai que Dieu dit expressément à Moïse : « Tu ne pourras pas voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre » (Ex 33,20). Mais que cela signifie-t-il ? Que Dieu serait invisible ? Non, au contraire : qu'il est visible. Dans les versets qui suivent, Dieu propose à Moïse un compromis : « Je te mettrai dans un creux du rocher, et je te couvrirai de ma main jusqu'à ce que j'aie passé. Et lorsque je retournerai ma main, tu me verras par derrière... » (Ex 33,22-23). Quand Dieu passe, on peut le voir. Le voir de face est dangereux, mais de dos, c'est sans risque – du moins selon le récit d'Ex 33. L'Ancien Testament contient de nombreuses références à la vision de Dieu : Dieu se laisse voir par les patriarches, parle face à face avec Moïse, se manifeste dans des théophanies plus ou moins impressionnantes ; les prophètes prétendent l'avoir vu ; les psalmistes aspirent à la vision de Dieu dans le temple². Il est possible que toutes ces références aient un caractère métaphorique, mais, même si c'est le cas, il faudra en conclure que les textes reflètent une culture très différente de la nôtre. « Voir Dieu » est un thème important, que l'on ne peut pas facilement rapporter à des expériences plus proches de nous.

Dans la présente contribution, nous explorerons quelques aspects du langage, de la symbolique et de la représentation mentale liés à ce thème. La plupart des remarques seront de nature exégétique, voire philologique, mais on ne perdra pas de vue que l'objet de la recherche appartient au domaine de l'histoire des religions. Dans le cadre de ce volume, ce sont les modalités de la connaissance et de l'expérience de Dieu sous-tendant les textes de la Bible hébraïque qui nous intéressent.

1. « Voir Dieu » dans le langage de l'AT : façons de parler et corrections théologiques

Un premier obstacle auquel se heurte l'historien des religions qui aimerait en savoir plus sur le thème du « voir Dieu » est le langage indirect. Les auteurs bibliques ne disent pas toujours clairement et explicitement ce qu'ils pensent. Ils utilisent un langage indirect. Un exemple illustrera la difficulté que l'on peut rencontrer. Les prophètes Ésaïe et Ézéchiël relatent tous

¹ Voir encore 3 Jn 11.

² Voir, par exemple, Gn 18,1 ; 26,2 ; 28,13 ; Nb 12,8 ; He 3,3 *sq.* ; És 6,1 ; Éz 1,28 ; Ps 17,15 ; 42,3.

deux, respectivement en És 6 et Éz 1, comment Dieu s'est montré à eux pour les appeler à un ministère prophétique. Ces deux chapitres manifestent des ressemblances frappantes dans le contenu avec des différences caractéristiques dans la forme :

És 6,1-3 : L'année de la mort du roi Ozias, *je vis le Seigneur* assis sur un trône très élevé, et les pans de sa robe remplissaient le temple. Des séraphins se tenaient au-dessus de lui ; ils avaient chacun six ailes ; deux dont ils se couvraient la face, deux dont ils se couvraient les pieds, et deux dont ils se servaient pour voler. Ils criaient l'un à l'autre, et disaient : Saint, saint, saint est l'Éternel des armées ! toute la terre est pleine de sa gloire ! (Traduction Segond.)

Éz 1,26-28 (le prophète décrit ce qu'il voit, v. 4 sq.) : [...] Au-dessus du ciel qui était sur leurs têtes, il y avait quelque chose de semblable à une pierre de saphir, en forme de trône ; et sur cette forme de trône apparaissait *comme une figure d'homme* placé dessus en haut. Je vis encore comme de l'airain poli, et qui rayonnait tout autour ; depuis la forme de ses reins jusqu'en haut, et depuis la forme de ses reins jusqu'en bas, je vis comme du feu, et comme une lumière éclatante, dont il était environné. Tel l'aspect de l'arc qui est dans la nue en un jour de pluie, ainsi était l'aspect de cette lumière éclatante, qui l'entourait : *c'était une image de la gloire de l'Éternel*. À cette vue, je tombai sur ma face. (Traduction Segond.)

Dans les deux livres prophétiques, le prophète raconte qu'il a vu Dieu, entouré d'autres êtres célestes. La vision de Dieu vient légitimer la mission de chacun et fonde en quelque sorte le message transmis dans le livre – nous reviendrons sur ce point. On peut soupçonner que l'expérience dont les deux chapitres font état est passablement similaire. Mais le langage décrivant la vision est très différent. Alors qu'Ésaïe déclare sans ambages qu'il a vu le Seigneur, Ézéchiel est beaucoup plus prudent : ce qu'il a vu est *une image de la gloire* de l'Éternel.

La prudence dans le langage affecte plusieurs autres passages où il est question de voir Dieu. Après sa rencontre avec le Seigneur, Hagar dit : « Est-ce vers ici que j'ai vu derrière celui qui m'a vu » (הֲגַם הָלַם רְאִיתִי אַחֲרָי רֹאִי, Gn 16,13) – la phrase est obscure, mais on comprend ce qu'elle veut dire : elle a vu Dieu. Et dans le récit du buisson ardent, le narrateur dit : « Moïse se cacha le visage, car il craignait de *regarder vers* Dieu » (כִּי יָרָא מִהֶבֶיט אֶל־הַתְּאֵלָהִים, Ex 3,6). Moïse a peur de regarder Dieu en face, mais le texte dit plus prudemment qu'il craint regarder dans la direction de Dieu.

Ces façons indirectes de parler de la vision de Dieu se renforcent parfois dans la transmission textuelle³. Les scribes hébreux et les traducteurs anciens modifient parfois le texte pour éviter une expression trop lapidaire. Un cas bien connu est celui d'Ex 24,9-10. Alors que le texte massorétique affirme : « Moïse monta avec Aaron, Nadab et Abihu, et soixante-dix anciens d'Israël. *Ils virent le Dieu d'Israël* (וַיֵּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל) », la Septante offre un texte moins affirmatif : « Ils virent *le lieu où le Dieu d'Israël se tenait* (καὶ εἶδον τὸν τόπον, οὗ εἰστήκει ἐκεῖ ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ) ». On estime en général que c'est le traducteur qui reformule dans des cas semblables, mais il est possible également que le changement figurait déjà dans le modèle hébreu⁴. Un autre exemple instructif se rencontre en Ps 42,3 :

Mon âme a soif de Dieu, du Dieu vivant : Quand irai-je et paraîtrai-je devant la face de Dieu ? (Traduction Segond.)

TM וְאֵיךְ אֶפְגֵּי אֶל־הוֹיָם

LXX καὶ ὁφθῆσομαι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ

La grammaire du Texte Massorétique est difficile. Après le niph'al du verbe רָאָה « voir », on s'attend à une préposition, « devant » ou « à ». Par conséquent, la plupart des exégètes acceptent

³ Voir l'ouvrage classique d'Abraham GEIGER, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums*, Frankfurt am Main, Verlag Mada, 1928², p. 337-342.

⁴ Notons le sémitisme dans le texte modifié. Le texte grec dit, littéralement : « l'endroit où il se tenait là », ce qui n'est pas la syntaxe normale de la phrase relative en grec mais qui l'est en hébreu.

que le texte d'origine n'avait pas le niphāl, mais le qāl : « Quand irai-je *et verrai-je la face de Dieu* ? » La vocalisation massorétique reflète une correction théologique. Or, le traducteur grec suit ici le sens du Texte Massorétique dans sa forme modifiée ! Tout se passe comme si la vocalisation secondaire du Texte Massorétique ('*éra'èh* au lieu de '*èr'èh*') était déjà connue du traducteur – longtemps avant l'invention des signes voyelles. Dans ces conditions, il n'est pas toujours facile de distinguer les expressions indirectes employées par un auteur biblique des corrections théologiques introduites par un scribe ou un traducteur. Selon le Targum d'És 6,1, le prophète déclare : « J'ai vu *la gloire* du Seigneur », ce qui rapproche le langage de celui qu'emprunte Ézéchiël.

Quoi qu'il en soit, le langage indirect et les changements textuels révèlent tous deux qu'il n'est pas évident de parler de façon claire de la vision de Dieu. Le langage imite sur ce point la réalité décrite dans les textes bibliques : il est problématique de voir Dieu et problématique de représenter cette vision dans le langage.

2. « Voir Dieu » : la valeur symbolique d'une notion

Laissant là les questions d'expression, on fera remarquer que les nombreux passages où il est question de voir Dieu nous mettent devant un paradoxe. Voir Dieu pose un risque tel que l'on essaie par tous les moyens de l'éviter : même les séraphins dans le ciel couvrent leur visage de peur de voir le Seigneur sur son trône. Mais en même temps, voir Dieu est une possibilité hautement désirée : une distinction accordée aux patriarches, à Moïse et à d'autres prophètes ; une aspiration profonde du pèlerin. Il est assez typique de la pensée biblique d'établir des polarités de ce genre : il suffit de penser à l'opposition entre particularisme et universalisme qui parcourt l'Ancien Testament tout entier, ou à celle entre la justice et la miséricorde de Dieu. Cependant, ces notions bipolaires ne sont généralement pas opaques. Il importe de les interroger, non pas pour désamorcer la tension entre les pôles, mais pour mieux comprendre comment elles structurent la mentalité biblique.

Un éclairage suggestif sur cette question a été proposé récemment par Simeon Chavel⁵. Chavel observe que, dans les passages qui évoquent le danger lié à la vision de Dieu, les effets d'une telle vision ne sont généralement pas immédiats. Le futur père de Samson, Manoah, s'exclame : « Nous allons mourir, car nous avons vu Dieu ! » (Jg 13,22). Mais sa femme a raison de le contredire sur ce point : « Si l'Éternel avait voulu nous faire mourir, il n'aurait pas pris de nos mains l'holocauste et l'offrande... » (Jg 13, 23). Et de fait, rien ne se passe. On peut se demander si ce que Manoah et sa femme ont vu est un ange ou Dieu lui-même, mais l'essentiel n'est pas là. De façon systématique, le danger de voir Dieu est pour ainsi dire décalé par rapport à la vision elle-même. Chavel en déduit que le danger inhérent au « visage de Dieu » n'est pas d'ordre matériel : il ne s'agit pas d'une sainteté rayonnante qui consume ceux qui la perçoivent, comme les rayons sortant de l'arche de l'alliance dans les films de Spielberg, ou – plus proche du monde de l'Ancien Testament – l'impact de la splendeur divine, « *melammu* », sur les ennemis dans des textes provenant du Proche Orient ancien⁶. La splendeur de Dieu qui frappe ses ennemis n'est pas inconnue de la Bible. Elle se trouve dans des textes poétiques tel le Ps 97,3 : « Le feu marche devant lui, et embrase à l'entour ses adversaires ». Mais ce n'est pas cette conception qui fonde la pensée biblique sur la vision de Dieu. Les catégories mythiques ont été réinterprétées en termes relationnels.

⁵ Simeon CHAVEL, « The Face of God and the Etiquette of Eye-Contact : Visitation, Pilgrimage, and Prophetic Vision in Ancient Israelite and Early Jewish Imagination », *Jewish Studies Quarterly* 19, 2012, p. 1-55.

⁶ En ce sens, voir Ronald A. SIMKINS, « Visual Ambiguity in the Biblical Tradition », *Journal of Religion and Society*, Supplement 8 : *Religion and the Visual*, 2012, p. 27-39, en particulier p. 28.

Le danger lié à la notion de voir Dieu, d'après Chavel, est celui de la légitimité. Dieu est comme un roi humain. Ne voit pas le roi qui veut ! Voir le roi est un privilège accordé à des individus choisis. Celui qui cherche à le voir indûment se rend coupable. Souvenons-nous du cas d'Esther, qui était reine : après trois jours de jeûne, elle se présente au roi avec crainte et tremblement, au péril de sa vie !

[...] it is not blinding, overpowering radiance that necessitates shielding one's eyes in self-defense, but rather majesty that demands lowering them in deference. No danger resides in the object, Yahweh's face; the sense of danger arises from a relational act, looking at it⁷.

Voir la face de Dieu sans y être invité constitue un crime de lèse-majesté, passible de mort⁸.

L'intérêt de cette hypothèse réside en ce qu'elle explique également l'autre pôle de la notion de voir Dieu. Voir Dieu face à face – avoir une entrevue avec lui – confère un prestige estimable, de la même manière qu'une entrevue avec le roi. On ne s'étonne pas de ce que les patriarches soient représentés comme ceux qui voient Dieu. On comprend mieux aussi les prophètes qui se prévalent d'un accès privilégié auprès de Dieu. Ils affirment avoir été reçus en sa présence, avoir vu Dieu. Élie se présente comme celui qui « s'est tenu devant le Seigneur » (1 R 18,15), Michée ben Yimla (1 R 22) et Ésaïe (És 6) racontent qu'ils ont vu Dieu entouré de sa cour, Amos relate la vision qu'il a eue de Dieu près d'un mur (Am 7,7), Ézéchiel consacre un chapitre entier à la vision de Dieu qui a inauguré son ministère. Cette insistance prend sens à la lumière de ce qui a été énoncé ci-dessus. C'est parce qu'ils voient Dieu que les prophètes peuvent prétendre transmettre des paroles de sa part et, plus important encore, prétendre intercéder auprès de lui en faveur de leurs compatriotes.

Le roi a dans son entourage des personnes privilégiés « qui voient la face du roi (2 R 25,19 ; Est 1,14) : des proches conseillers, par l'entremise desquels celui qui veut avoir l'oreille du roi devra passer. Les prophètes sont, pour ainsi dire, « ceux qui voient la face de Dieu ».

3. La corporalité de Dieu : représentations du divin

La dialectique qu'entretiennent la crainte et le désir de voir Dieu se fonde dans un schéma symbolique qui structure la pensée biblique. Au-delà des valeurs symboliques, il convient cependant de poser la question de la référence : le langage qui évoque la vision de Dieu n'est pas purement et simplement métaphorique, mais désigne des représentations mentales spécifiques. De nombreux spécialistes ont rapporté les énoncés des Psaumes et de prophètes à une représentation iconique de Yahvé : « voir Dieu » se référerait d'une manière ou d'une autre à la vision d'une statue cultuelle située dans le temple de Jérusalem⁹. S'il est difficile de démontrer qu'une telle statue n'a pas existé, il n'y a cependant guère de raison de penser que les passages bibliques sur la vision de Dieu s'y réfèrent. Beaucoup de textes bibliques interdisent de faire des images tangibles du Dieu d'Israël, et aucun texte ne se réfère à une telle image sans la condamner¹⁰.

⁷ S. CHAVEL, « The Face of God », art. cit. [n. 5], p. 22-23.

⁸ S. CHAVEL s'inspire de l'étude de Friedrich NÖTSCHER, *Das Angesicht Gottes schauen – nach biblischer und babylonischer Auffassung*, Würzburg, Becker, 1924.

⁹ Voir, par exemple, Herbert NIEHR, « In Search of YHWH's Cult Statue in the First Temple », dans Karel VAN DER TOORN (éd.), *The Image and the Book : Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Leuven, Peeters, « Contributions to Biblical exegesis and Theology 21 », 1997, p. 73-95 ; Christoph UEHLINGER, « Anthropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search for Yahwe's Cult Images », *ibid.*, p. 97-155.

¹⁰ La véracité historique de l'aniconisme biblique est affirmée dans les études de Mettinger et de Hendel dans le recueil publié par VAN DER TOORN, *The Image and the Book*, op. cit. [n. 9] : Tryggve N. D. METTINGER, « Israelite Aniconism : Developments and Origins », p. 173-204 ; Ronald S. HENDEL, « Aniconism and Anthropomorphism », p. 205-228.

Essayons donc de comprendre la dimension référentielle des expressions concernées sans présupposer l'existence d'images cultuelles. Quelques passages nient la visibilité de Dieu. En Dt 4,12, Moïse rappelle au peuple : « l'Éternel vous a parlé du milieu du feu ; vous avez entendu le son des paroles, mais vous n'avez point vu de figure (*temunah*), vous n'avez entendu qu'une voix ». Dans la suite, il tire de cette absence de sensation visuelle l'argument qu'il serait futile de représenter Dieu par une image quelconque. Dt 4 est un chapitre relativement tardif, mais l'affirmation selon laquelle on ne peut voir Dieu s'accorde avec d'autres passages dans le livre : on peut entendre la voix de Dieu, mais on ne peut voir sa face. En Dt 5,25 le peuple s'exclame : « Si nous continuons à entendre la voix de l'Éternel, notre Dieu, nous mourrons » – le danger de voir Dieu a été remplacé ici par le danger d'entendre Dieu. Le Deutéronome représente une tendance rationaliste et « démythologisante » : Dieu n'est pas présent dans le sanctuaire, l'arche n'est pas son marchepied, il n'est pas entouré d'anges qui forment sa cour¹¹. Une conception semblable se retrouve dans le Second Ésaïe : « À qui voulez-vous comparer Dieu ? Et quelle image ferez-vous son égale ? » (És 40,18 ; cf. És 40,25 ; 46,5)¹².

Mais cette approche rationaliste n'est de loin pas la seule. Le Deutéronome et le Second Ésaïe s'opposent, avec quelque virulence, à une idée beaucoup plus répandue dans les textes bibliques, d'après laquelle Dieu a réellement un corps visible¹³. « Vous n'avez pas vu de figure », dit le Deutéronome. Mais, selon Nb 12,8, Moïse voit justement « la figure (*temunah*) de l'Éternel ». « Vous n'avez entendu qu'une voix », affirme le Deutéronome, mais, d'après Ex 24,10-11, Moïse, Aaron, Nadab et Abihu, ainsi que soixante-dix anciens d'Israël, « ont vu le Dieu d'Israël ». Le peuple aussi aurait pu voir Dieu, au péril de sa vie, si Dieu n'avait pas expressément ordonné d'établir un cordon de sécurité : « Fais au peuple la défense expresse de se précipiter vers l'Éternel, pour regarder, de peur qu'un grand nombre d'entre eux ne périssent » (Ex 19,21). On considère que le Dieu d'Israël habite corporellement dans le sanctuaire – dans le tabernacle durant le séjour dans le désert (Ex 40,34-38 ; Nb 9,15-23 ; Nb 5,3 ; 35,34, ou dans le temple de Jérusalem (1 R 8,12-13/LXX v. 53a). Toutes les opérations cultuelles se déroulent dans le temple « devant YHWH ». D'après Gn 1,26-27 et Éz 1,26-28 le corps de Dieu a une forme humaine. Les visions des prophètes renouent avec une représentation mentale largement admise. L'extraordinaire n'est pas qu'ils ont vu l'invisible, mais que la divinité leur a permis de se trouver en sa présence.

Au niveau de la représentation mentale, les données n'évoquent pas une tension créatrice, mais simplement une opposition de vues contraires. Un courant de pensée rationaliste s'oppose à des conceptions plus traditionnelles. Cette opposition n'a jamais été résolue. Les deux courants trouvent des prolongements dans le judaïsme et christianisme : l'idée éclairée de l'invisibilité de Dieu se rencontre dans le judaïsme hellénistique, chez Platon par exemple, et dans le Nouveau Testament ; l'idée du corps visible de Dieu reste populaire dans certains courants rabbiniques – il y a de nombreuses spéculations sur les mensurations de ce corps (*shi'ur qoma*) – et dans le judéo-christianisme (Homélies pseudo-clémentines).

Conclusions

Nous avons essayé de distinguer trois niveaux d'analyse, qui sur le plan théorique doivent être différenciés : celui des écarts dans le langage, celui du système symbolique qui structure la pensée et celui des représentations mentales. Dans la pratique, ces trois niveaux s'entremêlent,

¹¹ Voir l'étude fondamentale de Moshe WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford, Clarendon, 1972.

¹² Cf. Frank Moore CROSS, « The Council of Yahweh in second Isaiah », *Journal of Near Eastern Studies* 12, 1953, p. 274-277.

¹³ Voir Benjamin SOMMER, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge, University Press, 2009.

et il est souvent difficile, lorsque l'on aborde les textes, de savoir interpréter les données. Par exemple, les « façons de parler » et les corrections théologiques dont il a été question ci-dessus pourraient être attribuées au respect que l'on doit à Dieu ou à la conviction que Dieu est invisible – il n'est pas toujours facile de savoir lequel de ces deux facteurs est à l'œuvre.